



de la ciencia natural. Tampoco está alejada su visión de los valores en relación con los cuales se posiciona con Schmitt al entender que el discurso recurrente de los valores es una reacción al nihilismo de Nietzsche. Se comprende en su momento histórico pero es un discurso peligroso trasladado a un mundo tan relativista como el nuestro. Y desde luego, lo es en mayor medida aún como justificación de los derechos humanos.

En su libro de finales de los años ochenta, *Felicidad y Benevolencia* afronta la dicotomía generalmente aceptada entre la ética del deber y la de la felicidad intentando superarla. No puede renunciar a la ética de la felicidad pero tampoco puede obviar la existencia de deberes que a su vez no pueden ser fundados en otra cosa que en sí mismos. No cabe argumentar sobre por qué debo cumplir mi propio deber. Y ahí la conciencia juega, como es lógico, un papel fundamental al conectarnos con la realidad. Por otra parte, la palabra benevolencia hace referencia a la existencia de un *ordo amoris*: no se puede amar a todos de la misma manera pero al mismo tiempo, el criterio de esas diferencias no puede ser el propio interés.

Entre los rasgos característicos del autor, hay que destacar su honradez intelectual y su libertad. Pero una cuestión recurrente a lo largo del libro y que a mi entender tiene gran importancia es su alegría y su capacidad de agradecimiento a las «casualidades» de la vida. Sirva aquí de ejemplo que no fue castigado ni detenido por no acatar las directrices nazis o su obligación de incorporarse al ejército o que fue llamado de diferentes universidades sin haberlo solicitado. También el haber participado con posición propia de todas las discusiones importantes de su época.

Caridad Velarde
Universidad de Navarra
cvelarde@unav.es

Pedro RIVAS

Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional
Aranzadi, Pamplona, 2013

Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional es un libro importante e interesante; las razones que justifican esta afirmación son varias: entre ellas destacan la importancia de su objeto, la profundidad de su contenido, la calidad su estructura y la excelente claridad con la que el





autor expone sus ideas. El tema central del trabajo se plantea muy bien desde el inicio, en la Introducción. Lo que el autor se propone es estudiar el papel del perdón en los procesos de transición política hacia la democracia y luego, en un segundo momento, qué aspectos de la filosofía jurídica y política entran en juego. Su propósito de fondo es mostrar que los procesos de justicia transicional son momentos históricos claves para la conciencia de sí que tiene una comunidad política, y que en ellos el Derecho desempeña una función atípica que nos lleva con facilidad a preguntarnos por su sentido.

En estos procesos tuvo siempre un lugar importante la realidad del perdón, tanto su petición como su otorgamiento, con la finalidad de alcanzar la ansiada reconciliación. Situado en este contexto, el objetivo de Rivas no es «hacer un trabajo de discusión político-factual sobre su conveniencia (la del perdón), sino más bien, su inclusión o exclusión del proceso de transición tanto para la Filosofía del Derecho como para la Filosofía Política» (p. 11). Partiendo de aquí, la pregunta fundamental es: ¿tiene sentido hablar de reconciliación y perdón en estos procesos? En el marco de las democracias occidentales contemporáneas, en el que la víctima juega un papel central y su juicio es considerado válido independientemente de si perdona o condena, la tesis del autor es que el Derecho no tiene mucho que decir al respecto, puesto que el perdonar no es una conducta exigible; pero tampoco la Política, ya que las víctimas no tienen la necesidad de pensar en el bien común cuando deciden perdonar o no.

El capítulo primero («soportar demasiada realidad») trata sobre el concepto del perdón que los hombres fuimos formando a lo largo de la historia. Rivas se pregunta sobre qué fundamento basamos el valor y la necesidad de perdonar y de ser perdonados. Si es algo que la víctima sólo puede decidir, ¿qué razón general hay para perdonar y considerar al perdón como una realidad tan valiosa? Esta razón no nos la dan los Derechos Humanos, ningún imperativo moral que se infiera de ellos, ni la forma en que funcionan las relaciones de intimidad. Pareciera que la respuesta viene por el lado de que la tradición occidental sigue siendo cristiana, son esas raíces las que nos proporcionan razones para comprender el perdón como un bien. Si esto es así, en un contexto como el actual, en el que se ha expulsado la religión del ámbito público y se la ha reducido a algo privado, ¿tiene sentido hablar del perdón al margen de lo religioso? Para responder a esta pregunta, en un primer apartado, Rivas nos propone la comprensión del perdón que se ha tenido antes de la aparición del cristianismo, en la tradición greco-latina clásica, y la indagación acerca de su esa comprensión permaneció incluso después de su aparición.





Esto nos permitiría comprobar si, en efecto, la visión común del perdón es una herencia exclusivamente cristiana o no.

En los filósofos de la Antigüedad clásica no podemos encontrar un concepto secular del perdón que esté en las raíces del nuestro. Antes de Sócrates ni siquiera se puede encontrar una referencia válida respecto de él: la moralidad recaía en esos tiempos meramente sobre el contenido material de la acción, debido a cómo era la relación entre libertad y responsabilidad. El acto era juzgado con independencia de quien lo realizara, de sus intenciones y circunstancias. En Sócrates tampoco hay propiamente perdón: cuando él tiene que perdonar a los que lo condenan no se encuentra en la situación de quien perdona un daño sino en la de quien afirma que no puede ser dañado. Él, paradigma de quien vive una vida buena y lograda, no necesita del perdón. En Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, encontramos el término *συγγνώμη*, que designa tanto indulgencia como compasión y perdón. Estos últimos se aplican a alguien cuando actúa mal involuntariamente, por ignorancia, sin conocimiento completo. Y aquí no se hace referencia a la víctima, sino que se trata más bien de comprender o excusar una acción a causa de sus circunstancias. E incluso el más virtuoso, el *μεγαλόψυχος*, del cual no es propio el guardar las cosas malas en la memoria, no necesita pedir perdón ni concederlo. El concepto del perdón o «*venia*» que encontramos en Séneca, tiene que ver con el no sancionar. El sabio no debe otorgarlo porque es la absolución del castigo merecido, el sabio es clemente. El término «*clementia*» alude a una moderación interior por la que nos inclinamos a la suavidad de la pena. Puede ser no sancionar, pero lo que distingue la *venia* de la *clementia* es la justicia. El clemente obra de un modo justo, el que perdona o se compadece no lo hace. Podemos ver que el sujeto al que refiere Séneca no es la víctima sino quien tiene la potestad de sancionar.

Luego de referirse a estos autores clásicos, el Prof. Rivas nos propone analizar dos autores contemporáneos, Hannah Arendt y Jacques Derrida, para mostrarnos que tampoco podemos encontrar en ellos un concepto secular de perdón. Arendt, en *The Human Condition*, destaca la importancia de la realidad del perdón para la política, como una forma de solucionar o remediar esa irreversibilidad característica de los actos humanos. De lo irreversible nos redime la facultad de perdonar; de lo impredecible, la facultad de prometer. Y fue Jesús quien descubrió el papel del perdón, afirma ella, y nos llama a perdonar «porque no saben lo que hacen». Pero ocurre como en los griegos, se habla de perdonar cuando se hace el mal sin conocimiento, y esto se aleja de la visión actual, como ya dijimos, porque si la acción es excusable cae fuera del ámbito del perdón. Lo que está detrás de este planteo es la concepción de que el





hombre no hace el mal por el gusto de dañar a otro, sino por conveniencia. Si se busca el mal por sí mismo no hay lugar para el perdón. Pero al considerarlo como un hecho personal, impredecible, hecho por amor, como nos propone la autora, parece que queda excluido de la Política, aunque Arendt sostiene esto en un sentido cercano a la *πῦλα πολιτική* de Aristóteles: como un respeto que alcanzaría para impulsar el perdón por amor a la persona. Se trata más bien de un intento de redimir a la sociedad violenta, como compromiso de establecer (o reestablecer) una relación, al margen del daño causado.

Derrida, por su parte, sostiene que el perdón no debe estar al servicio de una finalidad, porque de esa forma no es puro; no debe ser normativo ni normal, sino permanecer como excepcional y extraordinario. Lo único a perdonar es lo imperdonable. Su incondicionalidad es lo que lo convierte en algo aparentemente excesivo. No debe tener ningún sentido, finalidad ni inteligibilidad. Hace un planteamiento hiperbólico entre dos polos del perdón que son heterogéneos e insolubles: el incondicional (gratuito e infinito) y el condicional (proporcional al arrepentimiento). Y en esto, según Rivas, acierta Derrida –es algo compartido con la tradición abrahámica– aunque cae en aporías que tienen que ver con las consecuencias morales de sus tesis, de las que Derrida no parece totalmente conciente. Rivas resalta también la tendencia de Derrida a exagerar determinados aspectos como, por ejemplo, la inteligibilidad del perdón, ya que el carácter donal del mismo no lo vuelve irracional, o que su concepto del perdón incondicional se asemeja más al de la gracia divina. Sostiene cosas importantes pero aceptar su planteo sin reservas supondría aceptar sin una justificación racional la radicalidad central del mal. Más allá de que su planteo sea atractivo desde un punto de vista estético, queda la sensación de que Derrida pasa a un plano que podríamos llamar «ideal» para explicar la realidad de perdón, muy difícil de aplicar a lo real y de captarlo en lo práctico y concreto.

En un segundo apartado de este capítulo Rivas nos propone comprobar cómo justifica el perdón el hombre de la sociedad occidental de hoy. Se detiene en autores que tratan el tema a partir de las experiencias comunes y no ahondan en una fundamentación filosófica, sobre todo en la literatura del ámbito anglosajón norteamericano. Al considerar el perdón todos sabemos de qué estamos hablando, pero el problema surge cuando queremos buscar una justificación ética independientemente de bases religiosas. Y divide la investigación en cuatro preguntas: (1) ¿se debe perdonar incondicionalmente?; (2) ¿se puede perdonar incondicionalmente?; (3) ¿se puede perdonar condicionalmente?; (4) ¿se debe perdonar condicionalmente?





Al plantear la posibilidad moral del perdón surgen dos posturas: los que niegan que haya un cierto deber en el ámbito del perdón y lo afirman como mera posibilidad, de los cuales algunos defienden además la posibilidad del perdón incondicional (nadie pretende fundamentarla, lo ven como permisible y recomendable pero no obligatorio, estaría basado en un fundamento religioso); y los que defienden el deber en la realidad del perdón, rechazan el carácter de don del perdón, lo reducen a un problema de justicia y deberes morales. Entre los primeros encontramos a *Pettigrove*, quien distingue entre perdonar y aprobación moral, y afirma que esta última no es necesaria para que se dé el perdón; y que perdonar no implica abandonar el respeto a uno mismo, porque éste depende de la valoración particular del sujeto, y entonces el acto de perdonar puede aumentarlo. También tenemos a Garrard y Mc Naughton que al concebir el perdón como supererogatorio, señalan que no puede censurarse moralmente a quien no perdone. El fundamento de la posibilidad de perdonar estaría para ellos en nuestra humanidad común compartida. Y Wolfendale, por su parte, señala que si no perdono a alguien, lo expulso para siempre de la comunidad moral humana, lo deshumanizo; reduzco el sujeto a la acción realizada y reproduzco de algún modo la conducta del ofensor. Entre quienes defienden la segunda posición se encuentra Tara Smith que afirma que el perdón depende de los imperativos de la justicia: si el perdón es merecido es moralmente obligatorio perdonar, pero no es don sino simplemente un deber de justicia; y a Schimmel, para quien estamos frente a un problema exclusivamente de deberes morales: ¿se debe perdonar o se debe no perdonar? Si se pide perdón, se debe perdonar. Pero esta concepción que incluye el deber en el ámbito del perdón nos lleva a una contradicción, porque si la víctima tiene deber de perdonar, entonces el ofensor tiene Derecho a ser perdonado y si consideramos que perdonar es absolver, el ofensor debe absolver a la víctima del deber de perdonarle, y así hasta el infinito, por lo cual debemos rechazar esta postura. Los que defienden la posibilidad del perdón, establecen como condición la recuperación del respeto por uno mismo, del *self-respect* que se quiebra por la ofensa. Lo único que tiene sentido es el juicio del sujeto sobre sí mismo, que el juicio subjetivo sea subjetivamente favorable. Se ingresa en el ámbito de la reflexividad y de eso no podemos afirmar nada universal. «Es puro don, inexplicable e injustificable porque proviene de una experiencia profundamente particular, reflejo del solipsismo interno e incommunicable» (p.45), entonces lo más coherente es en este aspecto abandonar cualquier teoría sobre la moralidad del perdón. Pero otros, apelan a un concepto de dignidad humana como fundamento de esta, haciendo hincapié





en un elemento común entre los hombres. Pero hay que señalar que más allá de éste, el hecho particular de la ofensa nos hace más bien ver lo divergente del individuo que lo que tenemos en común con él. La solidaridad humana es un argumento *naïve*. No es posible fundamentar nada en esa igualdad porque nunca es completa y comparte su realidad con la diferencia. Y fundamentar por qué se deriva de la semejanza en la posibilidad moral solo nos lleva al silencio, se sitúa en un espacio ético vacío.

Si no podemos fundar el perdón en algo que no sea el don, entonces se presenta como inmerecido. Todo se vuelve imperdonable, salvo cuando hay reciprocidad perfecta. No hay lugar para un fundamento de la posibilidad moral de perdonar. «Más bien habría que demostrar la obligatoriedad moral de no perdonar en determinadas circunstancias [...] el carácter supererogatorio del perdón hace que éste no necesite una defensa, le basta con ser esto, posible» (p. 47). Si toda ofensa permite la negación del perdón estamos en manos de los demás. De ahí que no sepan cómo manejarse las comunidades políticas antes situaciones típicas como las de justicia transicional. Pero lo que no se cansa de señalar Rivas es que, si hemos hecho hueco al perdón ha sido tal vez solamente porque el género humano no puede soportar demasiada realidad, por lo cual no se resigna en la búsqueda de tratar de comprender mejor el papel y fundamento del mismo.

En el segundo capítulo («Perdón y justicia transicional») la propuesta que se nos hace es afrontar el problema de la relación entre Derecho y perdón. Para esto, Rivas toma como referente al proceso de transición de Sudáfrica desde el régimen del *apartheid* al actual Estado democrático de Derecho, puesto que la «Comisión de la Verdad y de la Reconciliación» que se encargó de dirigir este proceso procuró que el perdón ocupara un papel esencial. Para mostrar los límites del Derecho ante el perdón y la relevancia que la justicia transicional (y el perdón) tienen en la teoría política, trae a colación debates producidos a raíz de la actuación de esta comisión. El problema central gira en torno al carácter dual de las comisiones de verdad, siendo éstas por un lado un tribunal que a su vez tiene fines que escapan a los procesos jurídicos, tal como desvelar las verdades sobre las violaciones de los Derechos Humanos a fin de promover al reconciliación y la unidad nacional. ¿Es posible buscar la reconciliación con una comisión que se parece más a un tribunal jurídico en sus procesos? El sentido del perdón parece contradecir el sentido habitual de la justicia en el ámbito del Derecho. Frente a esto surgieron dos posturas: una que afirma que estas comisiones son asimilables a los tribunales ordinarios, y que hacen justicia, aunque no sea exactamente la justicia del Derecho; y otra





que sostiene que las comisiones mezclan el Derecho con fines y realidades ajenas a él, su carácter es conflictivo, y son sólo aparentemente jurídicas.

Entre los autores de esta última postura tenemos a Christodoulidis, quien critica que el arrepentimiento pertenezca al ámbito del Derecho; según su opinión, el arrepentimiento es necesario para que haya clemencia, pero pertenece al ámbito de la ética y está en tensión con la justicia. En Derecho, en cambio, el arrepentimiento es sólo un indicio de remordimiento, insuficiente para fundamentar el perdón político y la clemencia. La «Comisión de la verdad», por su carácter jurídico, interpretaba reglas y tenía poderes procesales, pero sus objetivos sobrepasaban las normas ordinarias y los procesos jurídicos. Esa naturaleza dual, a medio camino entre tribunal de Derecho y confesionario público, le imposibilitó alcanzar sus objetivos (p. 55). Veitch señala que la amnistía mediante la cual la Comisión buscaba promover la reconciliación era un fin meramente político y no tenía sentido pretender que sea jurídico un tribunal que en vez de mirar al pasado mira al futuro en clave política. Su objetivo de alcanzar una justicia restaurativa superaba el mero sentido de la justicia del Derecho como retribución. Se focalizó en la experiencia de las víctimas, fue una descarga pública del dolor que permitió a los victimarios reintegrarse a la sociedad.

Entre quienes se alinean en la primera postura tenemos a Kiss, que defiende un vínculo entre la justicia retributiva del Derecho y la restaurativa que se proponía la Comisión. Lo que comparten es la afirmación y restauración de la dignidad de las víctimas, el que se hace rendir cuentas al ofensor y se crean condiciones para el respeto de los derechos humanos (p. 57). Llewellyn y Howse resaltan que incluso la restaurativa logra mejor la recuperación de la igualdad entre víctima y victimario, hace que puedan vivir como miembros iguales de la sociedad. Para Allen, la comisión utilizó el principio de justicia como reconocimiento, y esto favoreció a que las personas se reintegraran como verdaderos actores de la vida pública. Oyzenhaus fue más allá y afirmó que no fue ni justicia retributiva ni restaurativa, sino transformativa, moviéndonos en un concepto de justicia más amplio. Du Toit habló de una justicia orientada al respeto del otro como fuente de la verdad y sujeto de Derecho, lo cual tiene sentido en el contexto del apartheid.

Todo esto nos lleva necesariamente a preguntarnos por el sentido del Derecho. Nuestra concepción del mismo sale a la luz en situaciones extraordinarias como éstas, en las que pareciera que pierde su sentido propio, o bien no está a la altura de las circunstancias. Según Rivas, los fines de las comisiones de verdad no son los fines del Derecho y es por eso que éste no sirve para lo





cual se lo pretendió utilizar; para nuestro autor, perdón y Derecho no son compatibles. Al sumergirse en la búsqueda del sentido del Derecho hace mucho hincapié, siguiendo las ideas de Cotta, en que la pregunta se remonta al porqué de su existencia, y en definitiva a la condición humana misma; es una pregunta antropológica. El Derecho es una dimensión de la actividad humana, una forma de coexistencia entre otras, y hay que ver qué relación tiene esta dimensión con la estructura ontológica propia del hombre. Citando el análisis de comparación entre Derecho, amistad, política y caridad que hace Cotta, Rivas concluye junto con este último autor que el perdón se encuentra en el ámbito de la caridad, y que por eso el Derecho no es el instrumento adecuado para el perdón personal y la reconciliación nacional. Y agrega que el afán de añadirle calificativos a la justicia para justificar las actuaciones de la comisión, acabe en que se llame «justicia» a algo que pertenece a otros ámbitos. Se acerca más al ámbito de lo político. La Comisión buscó restaurar un orden moral, un *ethos* colectivo, y el Derecho se dedica al orden jurídico meramente.

Esta relación entre Derecho y perdón nos abre la puerta a la relación entre política y perdón, que para Rivas aporta una perspectiva fundamental para la comprensión misma de la actividad política. Nuestro autor analiza dos visiones de lo político en pugna: enfrenta la democracia deliberativa y su intento de justificación de las comisiones de verdad, con la democracia agonista que las rechazó. La teoría de la democracia deliberativa sostiene que las decisiones colectivas son más legítimas ya que son producto de la discusión pública entre sujetos libres e iguales. Los ciudadanos deben hacer valer sus intereses particulares y formularlos como principios morales generales con los que todos pudieran estar de acuerdo. La deliberación busca llegar a un consenso que raramente es alcanzado en la práctica. Y aunque haya igualmente desacuerdo y se termine en la elección mayoritaria, la decisión sería más legítima y moralmente vinculante con la minoría. El valor que se esconde detrás de toda esta concepción es la reciprocidad: se presentan las ideas políticas propias, se respeta al otro y se busca la cooperación social. Y los que afirman esta visión, como Amy Gutmann y Dennis Thompson, creen que este es el marco en el que se justifica el trabajo de las comisiones de verdad frente a sociedades divididas, en la medida en que afrontan problemas morales. En esta línea no es necesario buscar la reconciliación a través del perdón. Basta con el respeto y el reconocimiento como sujeto de una comunidad política (no lo exige, pero es capaz de darlo).

La posición agonista es representada en el texto por Chantal Mouffe. Su teoría se basa en el pensamiento de Carl Schmitt, para quien lo político se en-





tiende en la relación amigo-enemigo. Mouffe distingue la esfera de la política de la esfera de lo político; esta última es la dimensión de antagonismo constitutivo de las sociedades humanas. El nosotros tiene que ver con el conflicto y el antagonismo. A diferencia de Schmitt, intenta compatibilizar el planteo con el reconocimiento del pluralismo lo cual supone reconocer que el antagonismo permanece siempre como posibilidad y que no hay fundamento último del orden político. Pero ¿cómo es posible realmente realizar esta tarea? Distendiendo el antagonismo o transformándolo en agonismo para que no destruya la comunidad política. Una relación agónica en la que, sin verse como enemigos, las partes reconocen que no hay solución racional al problema; no verlo como enemigo a destruir sino como adversario. Y lo que Mouffe le critica al planteo deliberativo es que no tienen en cuenta la necesidad de un consenso moral previo, para él lo político empieza antes, siempre se discute dentro de una tradición compartida. Schaap es otro partidario de esta teoría, y para él el consenso no se produce a partir de nada común sino que es el resultado contingente de la interacción política. Cuando conviven varias tradiciones es la hegemónica la que establece los términos de juego, neutraliza a las otras. Y en esto último critica también a la democracia deliberativa: en la sociedad dividida no se da lo que ellos dan por supuesto: respeto, reconocimiento, reciprocidad. La democracia a la que apuesta Schaap es aquella en la que no hay consenso ni cambio o acercamiento de las partes.

El planteamiento de Mouffe presenta varios problemas que por cuestión de espacio no se pueden detallar aquí, pero podemos decir que su visión de una política agonista que mantiene bajo control el antagonismo y posee un efecto integrador es totalmente ingenua. Dryzek lo cuestiona muy bien cuando pregunta: ¿por qué suponer que los ciudadanos de una sociedad dividida que se encuentra en un proceso de transición van a tener respeto y estarán alejados de la violencia? Schaap, dentro de la posición agonista misma, la critica también por no haber logrado compatibilizar el concepto de lo político de Schmitt y el pluralismo democrático. En su planteo no se garantiza lo que ella supone, a saber: que el conflicto tiene necesariamente una función integradora, y que cada identidad política se forma necesariamente en oposición a un antagonista. Sus tesis carecen de una adecuada formulación de la democracia agonista y así no consigue ser una alternativa real. Rivas, en definitiva, deja clara la inutilidad de la democracia deliberativa, pero tampoco comparte la visión agonista.

Sobre la base de estas críticas, en el libro se aborda, en un segundo momento, la relación entre identidad, comunidad y bien político. Frente a la situación planteada a la población sudafricana sólo le quedaban dos soluciones





posibles para lograr una nueva comunidad política: o bien expulsar a la población blanca del territorio sudafricano, o bien la que planteó la comisión, basada en una doctrina comprehensiva del bien (contrariamente a la democracia deliberativa). Se propuso los fines y bienes desde la tradición cristiana y desde la cultura propia del pueblo sudafricano llamada Ubuntu. Pero aunque parezca un caso tan particular que no pueda extenderse al resto de las transiciones políticas, hay una propiedad común a destacar: el carácter trágico del pasado político, la conciencia de salir de un pasado doloroso y de construir una realidad política diferente. Y es este carácter común lo que pone de manifiesto el carácter fundacional, originario. Y es en los momentos fundacionales cuando la comunidad política se define realmente a sí misma, formulando los bienes que se desean presentes en el nuevo orden político. La reconciliación consiste más que en restaurar un orden moral, en crear un nuevo orden político. La identidad de las comunidades políticas se formula siempre en relación con ese pasado y exige que se propongan bienes concretos para este nuevo orden. La comunidad política proporciona una identidad concreta, mientras que la democracia deliberativa considera lo político como instrumento para buscar en lo privado la propia identidad.

Du Tois llamó a las comisiones de verdad «proyecto históricos-fundacionales», y su labor puede darse junto con una asamblea o parlamento constituyente. La asamblea mira al futuro y establece el marco jurídico del orden político, pero la comisión mira hacia el pasado, y esto que tanto se le critica, lo realiza para crear la base moral-política de este orden político, que en este caso fueron los valores de la verdad y la reconciliación. Todo momento de transición es fundacional, ninguno puede dejar al margen las concepciones comprehensivas del bien, y por lo tanto, los momentos fundacionales las incorporan también, al preguntarse sobre qué principios puede construirse la comunidad política. Pero los momentos de transición se hacen esta pregunta y le suman el componente trágico que muestra que lo que está en juego en estas situaciones es más radical: es la comprensión del propio yo y del yo como miembro de la comunidad política, en definitiva, de la propia condición de ser humano.

Hacia el final del trabajo Rivas insiste en la ingenuidad de pretender encontrar para todo problema una solución en la actividad legislativa; el Derecho no es la única forma de coexistencia (utilizando la expresión de Cotta), no es el único modo de afrontar los problemas de la vida humana e incluso en ocasiones es un medio manifiestamente incompetente. No se debe atender sólo a sus funciones, a lo que podemos realizar con él, sino más bien a sus fines, porque en ellos se contempla que es una realidad que responde a algo que está en nuestro





RECENSIONES

modo de ser. Es cierto que cuando queremos introducir el perdón en estos ámbitos, pareciera que no logramos obtener una respuesta que nos satisfaga. Pero más allá del uso político o jurídico que podamos darle al perdón, no podemos negar que todos lo necesitamos, lo buscamos, e incluso a veces lo exigimos. Y nos comportamos así sin saber por qué, ni poder explicar bien en qué consiste esta realidad que consideramos tan valiosa. Al margen de la doctrina religiosa en la que nació esta concepción, no se ha dado aún con una justificación (con una comprensión) satisfactoria, y no parece que estemos por alcanzarla. Habiendo tomado conciencia de la importancia del perdón, el autor apunta una vez más a cuestionarnos sobre nosotros mismos y señala que probablemente (cabría decir esto con toda seguridad) no lo deseamos aún porque responde a un anhelo de nuestra propia condición de hombres, quizá tan inexplicable como innegable. Finalmente, Rivas nos exhorta a atrevernos a pensar por nosotros mismos en lo que realmente somos, «con el riesgo que conlleva pero con la seguridad de que solo así seremos capaces de encontrar la plenitud a la que aspiramos» (p. 83).

Mariana Rodríguez Ruiz
mari_rr93@hotmail.com



M. MANZIN

Argomentazione giuridica e retorica forense.
Dieci riletture sul ragionamento processuale
Giappichelli, Torino, 2014

Las diez relecturas que nos propone Maurizio Manzin son una invitación irresistible para repensar la filosofía del derecho, y en especial la filosofía del proceso y de la lógica de la argumentación característica de la retórica judicial. El trabajo que durante años el catedrático de Trento ha desarrollado, en particular mediante el establecimiento y las actividades del CERMEG (Centro de Investigación sobre la Metodología Jurídica, que también dirige), condensa en estas estimulantes páginas los resultados obtenidos, y supone un poderoso impulso para continuar no sólo la investigación teórica, sino también el diálogo con las instituciones judiciales y los profesionales del derecho, revelándose por ello muy fecundo.

Como aclara el autor en la introducción, «el propósito de esta publicación es, sobre todo, dar testimonio, tan fielmente como sea posible, de un relativamente largo período de reflexiones y actividades centradas en cuestiones

